



LA FALACIA DE LA "FALACIA NATURALISTA"

Carlos I. Massini-Correas

"... el habernos librado de la 'falacia naturalista' es habernos quitado de encima el peso muerto de toda la ética inglesa contemporánea".

Henry B. VEATCH, *Rational Man*

"... el temor de incurrir en la falacia naturalista ha conducido demasiado a menudo a discusiones bizantinas (...), relegando más y más en el olvido a la ética en tanto que dedicación seria".

M. WARNOCK, *Ethics since 1900*

I. INTRODUCCIÓN

Pudiera parecer a primera vista anacrónico dedicar unas no muy breves consideraciones a una cuestión planteada a comienzos de este siglo, concretamente en 1903, fecha de la publicación originaria de los *Principia Ethica* de George Edward Moore¹. Pero sucede que, en primer lugar, es necesario dejar de lado la "idolatría

1. MOORE, George Edward, *Principia Ethica*, 14va. reimpresión, Cambridge, at the University Press, 1968. Hay traducción castellana de A. García Díaz, México, UNAM, 1959. Se citará, conforme a la edición inglesa, como P. E.

cronológica", según la cual sólo merece ser considerado el último libro o la última teoría; interesante en el ámbito del vestir femenino o en el del diseño de los escaparates, la moda resulta ser, en filosofía, una simpleza lamentable. Y en segundo lugar, ocurre que el argumento que Moore llamó de la "falacia naturalista", es esgrimido corrientemente hoy en día por casi todos los contestatarios de las concepciones objetivistas de la ética. Prácticamente ninguno de ellos (Mackie, Stevenson, Hare, Ayer, Raphael y muchos más) deja de hacerla suya de un modo u otro, ya sea remitiéndose simplemente a ella o desarrollando alguna de sus implicancias o derivaciones².

Esta reiteración del argumento ideado por Moore, ha llevado a Otfried Höffe a recalcar que cualquier pretensión objetivista de fundamentación ética —sea en el campo del derecho, en cuyo caso puede hablarse de "derecho natural", o en el resto del ámbito de la eticidad— ha de habérselas, antes que nada, con el reparo de la "falacia naturalista"; la generalidad con que se levanta esta objeción, así como el convencimiento, corriente en ciertos círculos intelectuales, de que se trata de una réplica definitivamente adquirida, hacen que toda pretensión iusnaturalista —y, en general, de objetivismo ético— deba elaborarse tematizando y excluyendo desde el principio, siempre que ello sea posible, el argumento de la

2. Vid. HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 79-93; W. D. Hudson afirma, a este respecto, que "*Principia Ethica* (Londres 1803) debe considerarse el *terminus a quo* de la filosofía moral contemporánea"; *La filosofía moral contemporánea*, trad. J. Hierro, Madrid, Alianza 1974, p. 73 y Mary Warnock sostiene que "los *Principia Ethica* de G. E. Moore se publicaron por primera vez en 1903. Estamos hoy acostumbrados a considerar esa obra como la fuente de que hubo de brotar toda la subsiguiente filosofía moral de nuestro siglo, o por lo menos como el texto más decisivamente influyente en esta última"; *Ética Contemporánea*, trad. C. López-Noguera de Mugerza, Labor, Barcelona, 1968, p. 31; por supuesto que tanto Warnock como Hudson, cuando hablan de "la ética de nuestro siglo", se refieren sólo a la anglosajona, tal como es usual en los pensadores de ese origen.

falacia moreana³. Haciendo caso de esta advertencia de Höffe, en lo que sigue se cotejará el argumento de la "falacia naturalista", tal como fue formulado por Moore y algunos de sus seguidores, con los fundamentos de la ética realista clásica, a los efectos de verificar si dicho argumento la invalida —o no— y, en caso afirmativo, establecer en qué medida queda ella refutada.

Pero antes de comenzar esta tarea, es preciso efectuar algunas aclaraciones: ante todo, que nos referiremos aquí en especial —o al menos principalmente— a la objeción antinaturalista ideada por G. E. Moore y perfeccionada por algunos de sus epígonos posteriores, sin tematizar expresamente la problemática "ser-deber ser" tal como fuera formulada por David Hume y repetida hasta el cansancio por los pensadores neopositivistas; es necesario efectuar esta aclaración, a raíz de que muchas veces se llama "falacia naturalista" a la impugnación elaborada por Hume, no obstante tratarse de una argumentación distinta.—aunque vinculada— a la contenida en los *Principia Ethica*. Por otra parte, nos hemos referido específicamente a esta problemática en otros de nuestros trabajos, a los que remitimos por elementales razones de brevedad⁴.

Además, dejaremos de lado en este ensayo de interpretación crítica, el estudio de los antecedentes de la ética y, en especial, del argumento de Moore. Otros autores lo han hecho con solvencia, y a sus trabajos nos remitimos a este respecto⁵. Tampoco expon-dremos "in extenso", en la segunda parte de este estudio, la filosofía realista acerca del bien y su cognoscibilidad, sino que nos limitaremos a aquellos puntos que resultan pertinentes para el análisis crítico de las ideas del maestro de Cambridge. Por último,

3. HÖFFE, Otfried, "Derecho Natural sin falacia naturalista: un programa iusfilosófico", en: *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, Barcelona, Alfa, 1988.

4. Vid. MASSINI CORREAS, Carlos I., "Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista'", en *Sapientia*, Nº 152, Buenos Aires, 1984, pp. 107-118.

5. Vid. SANTOS CAMACHO, Modesto, *Ética y Filosofía Analítica*, Pamplona, EUNSA, 1975, passim.

consideramos necesario llamar la atención acerca del estilo literario-filosófico de Moore: él se caracteriza por sus constantes reiteraciones, la extrema extensión de sus frases y una cierta farragosidad expositiva; esto hace difícil la exégesis de su pensamiento, lo que se agrava por la tendencia de Moore a acompañar muchas de sus afirmaciones fundamentales con expresiones tales como "me parece", "tal vez", "es probable" u otras por el estilo. Quizá sean estas últimas características las que expliquen la cantidad de interpretaciones divergentes de que ha sido objeto su pensamiento en este punto.

Por nuestra parte, trataremos de ser lo más concisos que sea posible y, luego de un resumen sucinto de las argumentaciones de Moore acerca de la "falacia naturalista", expondremos brevemente algunas de las más conocidas interpretaciones de esa impugnación, para pasar luego al análisis condensado de aquellos pensadores que intentaron —expresa o implícitamente— desarrollar y perfeccionar la argumentación moreana. Finalmente, cotejaremos las precisiones a que hayamos arribado hasta ese momento, con algunos de los puntos centrales de la filosofía moral realista; los resultados de este cotejo quedarán sintetizados en unas breves conclusiones, que no pretenden ser definitivas, pero sí los puntos de partida para un necesario replanteo de la ética objetivista.

II. LA FORMULACIÓN DE MOORE

1. *El texto de los "Principia ..."*

Desde el comienzo del más conocido de sus libros, y siguiendo un uso establecido por la mayoría de los autores de la modernidad, Moore incurre en lo que se ha llamado "racismo histórico", es decir, en la pretensión de que todos los autores que han precedido al que escribe, o comprendieron mal el problema o no se dieron cuenta cabal acerca de qué estaban hablando; hizo falta la aparición

del autor en cuestión para que, por primera vez en la historia, se aclarara el problema y se lo solucionara satisfactoriamente. En efecto, Moore inicia su obra más conocida sosteniendo que la referida a la peculiaridad de los juicios éticos "es una pregunta a la que han dado respuestas muy diferentes reputados filósofos morales, pero ninguna, tal vez, completamente satisfactoria"⁶. Recién entonces pasa Moore a intentar un planteo correcto de la pregunta ética fundamental, primer paso en la búsqueda de esa respuesta satisfactoria que no han sabido dar, hasta ahora, los filósofos morales; para ello, descarta en primer lugar que la pregunta básica de la ética sea la referida a la bondad o maldad de una cosa o situación particular⁷; tampoco lo es —afirma luego— la atinente a una clase determinada de acciones, cosa que correspondería a lo que llama "casuística"⁸. Pero sucede —escribe Moore— que la pregunta "¿qué es bueno? puede tener aún otro sentido. Podemos, en tercer lugar, querer preguntar no qué cosa o cosas son buenas, sino cómo debe definirse (bueno). Esta es una indagación que pertenece sólo a la Ética, no a la casuística, y esta es la indagación de la que hemos de ocuparnos ante todo (...); esta pregunta: ¿cómo ha de definirse "bueno"? es la fundamental de toda ética"⁹.

A continuación, Moore expone brevemente —aunque no con demasiada claridad— cuál es el tipo de definición de "bueno" en que se centra su búsqueda. Ante todo, excluye la definición lexical, afirmando que el objetivo de su indagación personal es "el objeto o idea que, sostengo, correctamente o no, se significa generalmente con esa palabra. Lo que deseo descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea y, a ese respecto, estoy extremadamente ansioso por llegar a un acuerdo"¹⁰. Ahora bien, ese objeto o idea puede ser de

6. *P. E.*, p. 1; cfr. p. 24.

7. *P. E.*, p. 3.

8. *P. E.*, pp. 3-5.

9. *P. E.*, p. 5.

10. *P. E.*, p. 6.

dos tipos: simple o complejo; un ejemplo de este último tipo de objetos sería el caballo, que puede definirse a través del análisis, es decir, descomponiéndolo en sus múltiples propiedades diferentes; un ejemplo de objeto simple sería el color amarillo, que no puede descomponerse en múltiples propiedades diferentes, razón por la cual es simple e indefinible. Dicho de otro modo, sólo se puede definir "realmente" aquellos términos que significan realidades complejas y, por lo tanto, analizables; es decir, sólo la definición analítica sería posible en el campo de las definiciones "reales", no "lexicales"¹¹.

Moore aclara más adelante que lo que realmente busca en su indagación moral no es ni, i) una definición meramente estipulativa o "verbal arbitraria", ni ii) una definición acerca de cómo la mayoría de la gente usa una determinada palabra, sino iii) una definición que dé a entender que un cierto objeto está compuesto de una forma determinada. Y es en este último sentido, el verdaderamente importante, en el que Moore sostiene su tesis acerca de que "bueno" es indefinible, aclarando, por otra parte, que no se refiere aquí a "lo" bueno como sujeto, que sería definible, sino a "bueno" como adjetivo; "creo —escribe— que lo bueno es definible, pero todavía afirmo que 'bueno' es en sí mismo indefinible"¹².

El filósofo inglés resume su postura afirmando que "'bueno', si con ello significamos esa cualidad que posee una cosa cuando decimos que esa cosa es buena, es incapaz de cualquier definición, en el más importante sentido de esta última palabra. Este más importante sentido de 'definición' es aquél en el cual ella establece cuáles son las partes que invariablemente componen un cierto todo; y en ese sentido 'bueno' no tiene definición, porque es simple y no tiene partes. Es uno de esos innumerables objetos de pensamiento que son en sí mismos incapaces de definición, porque son

11. *P. E.*, p. 8.

12. *P. E.*, p. 9.

términos últimos, por referencia a los cuales todo lo que es capaz de definición debe ser definido"¹³.

Y es casualmente con respecto a esta imposibilidad de definir "bueno", que Moore formuló el argumento que le dio más fama y que bautizó con el tantas veces reiterado nombre de "falacia naturalista". "Sin embargo —escribe Moore— un error de esta clase tan simple (la pretensión de definir 'bueno', CIMC) ha sido cometido comúnmente acerca de 'bueno'. Puede ser verdad que todas las cosas buenas sean *también* algo más, del mismo modo como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración en la luz; y es un hecho que la ética busca descubrir cuáles son esas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas que son buenas. Pero muchos filósofos han pensado que cuando ellos nombraban esas propiedades, estaban realmente definiendo 'bueno'; que estas propiedades, de hecho, no eran simplemente 'otras', sino absoluta y enteramente idénticas a la bondad. A este punto de vista propongo llamarlo 'falacia naturalista' y me esforzaré ahora en precisarlo"¹⁴.

Es en este afán de precisar el sentido de la "falacia naturalista", que Moore comienza por analizar las teorías éticas que pueden llamarse con más propiedad "naturalistas", ya que incurren en el error —según el analítico inglés— de definir 'bueno' identificándolo con una propiedad natural, como el placer, la utilidad, la evolución o alguna otra por el estilo. "Todas mantienen —sostiene Moore— que hay sólo un único género de hechos, cuya existencia tiene valor en absoluto. Pero todas presentan también otra característica (...): que la principal razón por la cual esa única clase de hechos ha sido sostenida como definiendo lo único bueno, es que se piensa que define lo que es significado con 'bueno' mismo. En otras palabras —concluye— todas ellas son teorías acerca del fin o del ideal, cuya adopción ha sido motivada principalmente por la

13. P. E., pp. 9-10.

14. P. E., p. 10.

comisión de lo que he llamado falacia naturalista"¹⁵. Para el filósofo inglés, lo que sucede es que todas estas concepciones confunden dos preguntas diferentes: i) ¿qué se da a entender con 'bueno'? y ii) ¿qué cosas son buenas?; al contestar la primera con una respuesta que corresponde a la segunda, los naturalistas identifican "bueno en sí" con un objeto natural y cometen de ese modo la temida falacia naturalista. "Son pues 'naturalistas' —afirma Moore— aquellas teorías éticas que sostienen que lo único bueno consiste en cierta propiedad de las cosas existentes en el tiempo; y que lo hacen porque suponen que 'bueno' mismo puede ser definido por referencia a dicha propiedad"¹⁶.

A continuación, Moore estudia la doctrina evolucionista de Spencer, para la cual "bueno" se identifica con "lo mas evolucionado"¹⁷; la hedonista, ejemplificada con Mill y Sidgwick¹⁸, para quienes "bueno" es lo útil o lo placentero, y las que llama "metafísicas", las cuales —siempre según Moore— identifican "bueno" con alguna realidad suprasensible. Moore no cita expresamente a ninguno de estos "metafísicos", designándolos simplemente como "un grupo de escritores modernos" y se limita a poner como ejemplo a los estoicos, Spinoza, Kant y Hegel¹⁹. Cabe destacar que, para el Filósofo de Cambridge, el gran mérito de estos últimos autores es haber sostenido que la "bondad no es una propiedad que podamos tocar con las manos o separarla mediante los más delicados instrumentos científicos y transferirla a algo distinto"²⁰.

15. *P. E.*, pp. 37-38.

16. *P. E.*, p. 41.

17. *P. E.*, pp. 46 ss.

18. *P. E.*, pp. 57 ss.

19. *P. E.*, pp. 110 ss. Es una opinión comúnmente aceptada que Moore se refiere aquí a la escuela de los "Idealistas ingleses": Bradley, Mc Taggart, Ward, etc. Vid sobre estos autores: COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía - Tº 8 - De Bentham a Russell*, trad. Victoria Camps, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 151 ss.

20. *P. E.*, p. 124.

Pero a pesar de ese mérito parcial que les reconoce, los innotados "metafísicos" caerían ellos también en una nueva versión de la "falacia naturalista". En efecto, en estos autores "el mismo error que los lleva a suponer que debe *existir* una realidad suprasensible, los lleva a cometer la falacia naturalista con respecto al significado de 'bueno'. Toda verdad —piensan ellos— debe significar, de alguna manera, que algo existe; y como, contrariamente a los empiristas, reconocen ciertas verdades que no significan que algo exista aquí y ahora, piensan que ellas deben significar que algo existe, pero *no* aquí y ahora. Basados en el mismo principio, desde que 'bueno' es un predicado que no existe ni puede existir (aquí y ahora, CIMC), están obligados a suponer o bien que 'ser bueno' significa estar relacionado con alguna otra cosa particular que puede existir y existe 'en realidad'; o bien que ello significa meramente 'pertenecer al mundo real': que la bondad es trascendida o absorbida en la realidad"²¹. En ambos casos, por supuesto, se estará cometiendo la "falacia naturalista", si bien en una versión más refinada y sutil.

A continuación, Moore formula un conocidísimo argumento —que ya había esbozado con anterioridad²²— llamado de la "pregunta abierta": "Que esta reducción de todas las proposiciones —sostiene— al tipo de aquéllas que afirman que algo existe o que algo que existe tiene cierto atributo (...), es errónea, puede verse fácilmente con referencia al caso particular de las proposiciones éticas. Porque sea lo que sea que hayamos podido probar que existe (...), es todavía una cuestión distinta y diferente la de si eso que existe es bueno (...). Afirmar una de estas cosas no es lo mismo, obvia y claramente, que afirmar la otra. Entendemos lo que queremos significar preguntando: ¿es esto que existe o existe necesariamente, después de todo, bueno?; y percibimos que estamos haciendo una pregunta que *no* ha sido respondida"²³. Dicho

21. *P. E.*, p. 125.

22. *P. E.*, pp. 43-44 y *passim*.

23. *P. E.*, pp. 125-126.

de otro modo, la afirmación de la existencia —o no— de una cosa cualquiera no dice nada acerca de su bondad o maldad; aseverada su existencia, siempre podrá formularse ulteriormente la pregunta acerca de su bondad, lo que significa claramente que ella ha quedado sin respuesta con la mera afirmación de esa existencia.

Además de lo que se refiere a la "falacia naturalista", Moore desarrolla en los "Principia ..." toda una serie de temas de Filosofía Moral, que nos limitaremos simplemente a mencionar, en razón de no estar directamente vinculados con la cuestión que ahora nos ocupa; los principales de entre ellos son:

a) su noción de *naturaleza*, restringida a lo que constituye el objeto de las ciencias naturales y que incluye sólo lo que existe o ha existido en el tiempo²⁴;

b) su determinación de las "cosas buenas" o "actos buenos" sólo por las *consecuencias* buenas o malas que produzcan²⁵, es decir, su estricto consecuencialismo moral;

c) su afirmación acerca de que el "bien en sí" o lo "bueno en sí" puede ser conocido sólo por una especie de *intuición* de carácter subjetivo, si bien Moore no es excesivamente explícito a este respecto²⁶;

d) su aceptación de la *amistad* o el "mutuo trato" y del *disfrute* de las cosas bellas como "obvios e inequívocos bienes en sí"²⁷;

e) varios otros temas que el Filósofo cambrigense no desarrolla sino de modo incidental o marginal, debiéndose recordar aquí que Moore se oponía a la concepción de la filosofía —y en especial de la filosofía moral— como *construcción de sistemas*²⁸.

24. *P. E.*, pp. 40 ss.

25. *P. E.*, pp. 115 y 146.

26. *P. E.*, pp. 142-144 y *passim*.

27. *P. E.*, pp. 188 ss.

28. *P. E.*, *passim*. Cabe consignar que, en sus trabajos posteriores de ética, G. E. Moore o no tematizó su argumento de la "falacia naturalista" ("Réplica a mis críticos", en *Teorías sobre la Ética*, comp. Ph. Foot, México, F.C.E., 1974, pp. 56-79; *Ética*, trad. M. Cardenal Iracheta, Barcelona, Labor, 1929), o lo puso en duda ("¿Es la bondad una cualidad?", en: *Defensa del sentido común*

2. Algunas interpretaciones del argumento de Moore

Estos desarrollos efectuados por el profesor de Cambridge y su argumento de la "falacia naturalista", fueron objeto de numerosas interpretaciones dentro del ámbito filosófico anglosajón. De entre ellas, una de las más conocidas es la que, en 1939, efectuara W. K. Frankena en un trabajo publicado originariamente en el volumen nº 48 de la revista *Mind* y reproducido con posterioridad varias veces²⁹. Este autor comienza por reconocer que el argumento de la "falacia naturalista" es utilizado por un numeroso grupo de autores "como arma" contra sus oponentes, sin haberse demostrado claramente antes el que se trate efectivamente de una falacia en sentido estricto³⁰. Por otra parte, establece las necesarias diferenciaciones entre el argumento de Moore y la también llamada "falacia" ser-debe ser, impugnación con la que David Hume pretendió haber destruido definitivamente todos los sistemas de ética anteriores al suyo³¹.

Y es casualmente a partir de esa necesaria distinción que Frankena elabora su propia interpretación del argumento moreano; en efecto, luego de cuestionar que, en este caso, nos encontremos frente a una estricta "falacia", Frankena intenta demostrar, con base en los textos del propio Moore, que el *error* denunciado por éste —si es que realmente existe— no radica ni i) en la definición de términos éticos a partir de términos no-éticos, ni ii) en la definición de propiedades inmateriales —como "bueno"— a partir de propiedades materiales o "naturales"; por el contrario, ese supuesto error

y otros ensayos trad. C. Solís, Madrid, Hyspamérica, 1984, p. 109). Para una breve pero acertada crítica del argumento de Moore, vid. GRZEGORCZYK, Christophe, *La Théorie Générale des Valeurs et le Droit*, Paris, L.G.D.J., 1982, pp. 59-64.

29. FRANKENA W. K., "La falacia naturalista", en AA.VV., *Teorías sobre la Ética*, comp. Philippa Foot, trad. M. Arbolí, México, F.C.E., 1974, pp. 80-98 (en adelante *L. F. N.*).

30. *L. F. N.*, p. 82.

31. *L. F. N.*, pp. 83 ss.

consistiría en el intento de definir una propiedad —en este caso "bueno"— a partir de otra cualquiera de distinta especie o, simplemente, distinta de la primera. Por esta razón, Frankena prefiere llamar al argumento de Moore "falacia definista" en lugar de "falacia naturalista", ya que aquél consistiría *no* en la definición de una propiedad no natural a partir de una natural, sino pura y simplemente en el intento de definir "bueno" desde una propiedad distinta de ella misma³².

Por lo tanto, y desde la perspectiva de Frankena, la argumentación de Moore no revestiría el carácter de una impugnación "antinaturalista", ni incluiría expresamente una condena al "naturalismo" ético, sino sólo una crítica a todo intento de definir "bueno" desde otra cualidad distinta de ella misma. Dicho de otro modo, el uso "antinaturalista" que se ha hecho posteriormente del razonamiento moreano —y que es el que lo ha hecho famoso— no habría estado en la intención —o al menos no en el primer lugar— del filósofo de Cambridge; él habría intentado sólo demostrar la imposibilidad de definir "bueno" a partir de otra propiedad diversa³³.

Esto plantea —siempre para Frankena— algunas dificultades fundamentales, de las que nos limitaremos a mencionar sólo dos: la primera, la petición de principio en que incurre Moore al sostener que "bueno" es indefinible porque es una propiedad "simple", dando desde el comienzo por aceptada esta última afirmación. La segunda, es que, de ser correcta la argumentación moreana, resultaría imposible definir prácticamente cualquier término; "si se toma el lema (del libro de Moore; CIMC) de esta manera, se seguirá que 'bueno' es un término indefinible, pues no se le pueden hallar sinónimos. Pero se seguirá también —concluye Frankena— que no hay término que lo sea, y entonces el método del análisis es tan inútil como un carnicero inglés en un mundo sin ovejas"³⁴. Esta

32. *L. F. N.*, pp. 88-90.

33. *L. F. N.*, p. 90.

34. *L. F. N.*, p. 92.

objeción de Frankena ha sido retomada por otros autores, evidenciando que si se extraen todas las consecuencias de la doctrina de Moore, resultaría muy difícil encontrar algún término que pudiera ser definido; así por ejemplo, si dijéramos que "un automóvil es una máquina", estaríamos cometiendo la "falacia definista", ya que "automóvil" significa necesariamente una realidad y "máquina" otra distinta, con lo que estaríamos definiendo una realidad por medio de otra distinta de ella misma.

Para lo que a nosotros nos interesa ahora, cabe destacar la observación de Frankena acerca del carácter no "antinaturalista" de la argumentación de Moore y su no necesaria vinculación con los razonamientos de Hume acerca del "es" y el "debe". Y esto tiene su importancia, ya que la gran mayoría de los autores que han retomado posteriormente la doctrina del analítico de Cambridge, lo han hecho en contextos claramente "antinaturalistas" y en el marco de argumentaciones de carácter subjetivista o constructivista. Sobre este último punto volveremos más adelante con mayor extensión.

La segunda de las interpretaciones de la "falacia naturalista" que estudiaremos brevemente aquí, es la que corresponde al lógico Arthur N. Prior y se encuentra desarrollada en su libro *Logic and the Basis of Ethics*³⁵. Este autor, contrariamente a lo sostenido por Frankena, vincula directamente la "falacia" moreana con la cuestión "ser-debe ser" y sostiene que lo que "constituye la esencia de lo que el profesor Moore llama falacia naturalista, es un caso especial de una falacia más general, a saber, la que consiste en deducir proposiciones éticas de otras proposiciones consideradas no-éticas"³⁶. Pero a pesar de esta opinión fuertemente discutible, la presentación de la "falacia", efectuada por Prior, resulta altamente clarificadora de su naturaleza y alcances, por lo que merece se le dedique una sucinta consideración.

35. PRIOR, Arthur N., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, London Press, 1968; la primera edición corresponde a 1940 (en adelante *L. B. E.*).

36. *L. B. E.*, p. 95.

Prior comienza su presentación del argumento mooreano haciendo uso de la distinción, difundida por J. S. Mill, entre la "denotación" y la "connotación" de los términos. Desde esta perspectiva, la "falacia naturalista" consiste en "no comprender que 'bueno' y algunos otros adjetivos, pueden denotar o ser aplicables a las mismas cosas y, sin embargo, no connotar la misma cualidad, es decir, describir las cosas en el mismo sentido"³⁷. Esto significa que quien comente la "falacia" no se está dando cuenta de que si bien podemos atribuir los términos, por ejemplo, "bueno" y "placentero" a una misma realidad, en rigor no estamos significando lo mismo al usar cada uno de ellos; una cosa puede ser al mismo tiempo buena y placentera, pero no nos referimos a una idéntica propiedad cuando usamos cada uno de los dos términos³⁸. Como veremos más adelante, esta afirmación no resulta en manera alguna novedosa, pues ya había sido formulada, aunque en otros términos, por Aristóteles y sus seguidores.

Por otra parte, sostiene Prior que si v. gr. "bueno" y "placentero" tuvieran no sólo la misma "denotación", sino también una idéntica "connotación", el resultado sería una afirmación vacía y tautológica, del tipo de "lo placentero es lo placentero": de aquí infiere Moore que el término "bueno" no es susceptible de definición, ya que entiende por esta última "la exhibición de una cualidad referida a cierto término como combinación de cualidades simples"³⁹. Dicho de otro modo: todo aquello que no sea una combinación de cualidades simples no puede ser para Moore objeto de una definición, en especial "bueno".

Pero según Prior, el objetivo de Moore al plantear la "falacia naturalista", no ha sido meramente el mostrar que "bueno" no podía definirse por otra cualidad, como por ejemplo "placentero", sino evidenciar que ambas propiedades son diversas, no solamente consideradas individualmente, sino también porque una y otra se

37. *L. B. E.*, p. 2.

38. *L. B. E.*, pp. 2-3.

39. *L.B. E.*, p. 2.

encuentran en dos categorías diferentes de realidades: una en la de los hechos y la otra en la de los valores. Prior reconoce que la distinción entre estas dos categorías de realidades se remonta a Aristóteles y, por otra parte, que la objeción de Moore no puede ser lanzada contra cualquier clase de naturalismo ético, sino sólo contra el "naturalismo inconsistente"⁴⁰.

Este último resulta ser aquél que sostiene la existencia de una verdad de principal importancia, v. gr., que lo único bueno es el placer, y que al ser preguntado acerca de la razón por la que lo sostiene, responde: porque el único verdadero sentido de la palabra "bueno" es "lo placentero". Si bien Prior afirma que los "naturalistas" de este tipo no son poco comunes, reconocemos humildemente no conocer a ninguno que sostenga semejante simpleza; pero aún admitiendo que existan en la cantidad que Prior piensa, cabe recordar que este autor admite la posibilidad de la existencia de un "naturalismo" no-inconsistente, es decir, que es viable una ética "realista" que no caiga en las redes de la "falacia naturalista". "Permanece verdadero —escribe Prior— que un naturalista pueda desembarazarse de la trampa del profesor Moore, si es lo suficientemente audaz y vigoroso (...); en otras palabras —concluye Prior— un no-naturalismo significativo debe contener algo más que la mera eximición de la 'falacia naturalista'"⁴¹.

De esta exposición de Prior, cabe destacar como elementos de interés: i) su aplicación de las nociones de "denotación" y "connotación" a la problemática planteada por Moore, cosa que aclara mucho lo que este último quiso expresar de modo confuso y farragoso; ii) su aceptación de la posibilidad de un "naturalismo" consistente, lo que se lograría a través del uso "flexible" —Prior no parece conocer la noción realista de analogía— del término "bueno"; iii) por último, su clara comprensión del uso limitado que ha de darse a la "terapéutica" del lenguaje propuesta por Wittgenstein y

40. *L. B. E.*, pp. 5-6.

41. *L. B. E.*, p. 12.

sus seguidores, poniendo en evidencia que si bien se trata de una "técnica filosófica útil", "existen límites obvios a su aplicabilidad"; "análisis de ese tipo —escribe Prior— no pueden, por lo tanto, reemplazar a la inquisición filosófica, tal como el 'positivismo terapéutico' piensa a veces que es posible, pero pueden ayudar a esa inquisición y dependen de ella"⁴².

III. LA POSTERIDAD DE MOORE

1. R. M. Hare

Tal como ya lo hemos apuntado, la influencia de Moore sobre la ética anglosajona posterior ha resultado decisiva, sobre todo en el punto, central para la ética, de la definibilidad y cognoscibilidad del bien. Pero no se trata sólo de que los moralistas posteriores se hayan limitado a reiterar el argumento moreano —aunque este sea el caso de algunos pensadores de segundo orden— sino de que varios de entre ellos han radicalizado sus líneas fundamentales, arribando a un no cognitivismo ético radical, que recluye la moral al campo de las meras "construcciones", "emociones" o "prescripciones", sean éstas puramente subjetivas, procedimentales o consensuales. En el extremo de este proceso se encuentran las obras de J. L. Mackie, como *Ethics; inventing right and wrong*⁴³, en la que las propiedades morales aparecen como "caracteres ilusorios"⁴⁴, producto de una inventiva humana completamente libre de supuestos.

De entre estas opiniones, consecuencia en gran parte de las ideas de Moore, merecen destacarse, en un primer lugar, las elaboradas por R. M. Hare, profesor de Oxford hasta 1983 y uno

42. L. B. E., p. 11.

43. MACKIE J. L., *Ethics; inventing Right and Wrong*, London, Penguin Books, 1977.

44. MACKIE, J. L., *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 144.

de los fundadores del prescriptivismo ético anglosajón⁴⁵. Hare no es lo que pudiera llamarse un fiel discípulo de Moore; su estricto prescriptivismo es incompatible con el intuicionismo y el consecuencialismo del maestro de Cambridge; no obstante, efectúa interesantes desarrollos y prolongaciones al argumento moreano de la "falacia naturalista" y saca de él consecuencias de la mayor importancia para el pensamiento moral. La principal de estas prolongaciones radica en haber puesto en primer plano lo que el mismo Hare llama "sobreviniencia", es decir, el especial carácter "adicional" o "consecutivo" de la propiedad designada con "bueno"⁴⁶.

Según el moralista de Oxford, Moore tuvo el acierto de patentizar que "bueno" no puede reducirse a ninguna de las propiedades naturales con las que se encuentra de hecho vinculado invariablemente; pero no obstante este acierto fundamental, la argumentación mooreana adolecería —según Hare— de defectos de formulación que harían necesario "reexponer el argumento de Moore, de un modo que haga más claro porqué el 'naturalismo' es insostenible ..." ⁴⁷. Hare pone el ejemplo de una "buena frutilla": "consideremos —escribe— la sentencia 'S es una buena frutilla'. Podríamos suponer naturalmente que ella significa nada más que 'S es una frutilla' y 'S es dulce, jugosa, consistente, roja y grande'. Sin embargo, resulta imposible para nosotros afirmar conscientemente ciertas cosas que decimos en nuestro lenguaje ordinario. Algunas veces queremos decir que una frutilla es una buena frutilla porque es dulce, etc. Esto —como podemos ver si nos pensamos a nosotros mismos diciéndolo— no quiere significar lo

45. Sobre el pensamiento ético de Hare, vid. SANTOS CAMACHO, Modesto, *Ética y Filosofía Analítica*, cit., pp. 514 ss. Para obtener una visión completa de las doctrinas de Hare en este punto, vid., del mismo pensador inglés: *Moral Thinking*, Oxford, Oxford U. P., 1984, pp. 68 ss. y passim.

46. HARE, R. M., *The Language of Morals*, (en adelante *L. M.*), cit., p. 80.

47. *L. M.*, p. 84.

mismo que cuando decimos que una frutilla es dulce, etc. porque es dulce, etc."⁴⁸; en realidad, lo que sostiene Hare es que, cuando afirmamos que una frutilla es buena, queremos decir algo más —algo "sobreviniente"— aparte de que ella es dulce, etc. "Bueno", por lo tanto, es una propiedad que no puede ser reducida a todo ese conjunto de propiedades "naturales": dulce, roja, etc., sino que las trasciende y que aparece como diversa de todas ellas, aún tomadas conjuntamente.

Pero ¿cuál es para Hare el elemento que hace que "bueno" sea una propiedad "sobreviniente" a todas las propiedades "naturales"? El es muy explícito a ese respecto: "parece claro —sostiene— que usamos sentencias de la forma 'una A que es C es buena' en orden a recomendar aquéllas A que son C (...), es decir, *recomendar* no es el mismo tipo de actividad lingüística que definir (...). Los términos valorativos tienen una especial función en el lenguaje, la de recomendar; por ello no pueden —claramente— ser definidos con otras palabras que en sí mismas no realizan esa función"⁴⁹. La conclusión de Hare puede ser resumida con una de sus propias frases: "lo que es erróneo en las definiciones naturalistas, es que ellas desatienden el elemento prescriptivo o recomendativo en los juicios de valor, buscando hacerlos derivables de afirmaciones acerca de hechos"⁵⁰.

2. A. Ayer

En un sentido similar, pero con una formulación mucho más extremosa, Alfred Julius Ayer retoma la afirmación de Moore

48. *L. M.*, p. 85.

49. *L. M.*, p. 91 (El subrayado es nuestro). Resulta evidente que Moore no dió una explicación satisfactoria de esta vinculación de "bueno" con la acción, tal como lo ha puesto en evidencia ALASDAIR MACINTYRE, en su *Historia de la Ética*, trad. R. Walton, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 243.

50. *L. M.*, p. 82.

acerca del carácter inanalizable de las proposiciones con "bueno" y explica su carácter ético —lo que Hare llama "sobreviniencia"— sosteniendo que "en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética es puramente emotiva" y que "podemos expresar la significación de las diversas palabras éticas en términos de los diferentes sentimientos que generalmente se considera que expresan, y también de las diferentes respuestas para cuya provocación están calculadas"⁵¹. Dicho de otro modo, las expresiones verbales en las que se contiene "bueno" o algún otro término ético, se especifican exclusivamente por las emociones que manifiestan, razón por la cual no pueden ser analizadas ni, por lo tanto, definidas en sentido propio. Por otra parte, cabe destacar que Ayer sostiene que las proposiciones éticas no implican ninguna afirmación de contenido fáctico, por lo que no son sino pseudo-proposiciones sin referencia semántica alguna⁵².

Es decir que, para el más conocido representante anglosajón del "positivismo lógico", las afirmaciones consideradas habitualmente como morales, no diferirían esencialmente de los gritos o suspiros con los que se manifiestan ciertos sentimientos; y si pudiera existir alguna característica especial, esta sería la de intentar influir en las conductas ajenas o de lograr la aprobación para las propias. Es casualmente sobre este carácter de la "aprobabilidad" o "recomendabilidad", sobre el que centra Ayer la eticidad de las afirmaciones en sus escritos posteriores. "Mi respuesta a esto —escribe en *Philosophical Essays*— es que lo que se ha tomado como razones para nuestros juicios morales, son razones solamente en el sentido de que determinan actitudes. Uno intenta influir moralmente sobre otra persona atrayendo su atención hacia ciertos rasgos naturales de la situación (...). O, también, uno

51. AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica* (en adelante *L. V. L.*), Trad. M. Suárez, Madrid, Martínez Roca, 1971, pp. 125-126. Para una acertada crítica de la posición de Ayer, vid. LOMBARDI, Luis G., *Moral Analysis*, New York, State U. of N. Y. Press, 1988, pp. 27-32.

52. *L. V. L.*, p. 124 y passim.

puede darse razones a sí mismo como un medio de afianzarse en una actitud o, lo que es más importante, como un medio de llegar a una decisión práctica"⁵³. Para Ayer, por lo tanto, el carácter sobreviniente de las afirmaciones éticas —que nunca llegan a ser "proposiciones"⁵⁴—, la nota en que consiste su eticidad, la propiedad "no-natural" que les confiere condición moral, radica en su ordenación a determinar el comportamiento ajeno o lograr la aprobación del propio. Nada tiene que hacer aquí el contenido de las afirmaciones, su adecuación a un fin o su vinculación con uno o varios principios; basta con que se las use para la determinación o aprobación de conductas, de cualquier tipo o clase que estas sean.

3. Ch. Stevenson

Es también "emotivista" la doctrina presentada por Charles Stevenson, sobre todo en su conocido libro *Ethics and Language*⁵⁵, aunque en este caso se trate de una versión más elaborada y menos frontal que la de Ayer. Para Stevenson, quien se declara expresamente antiguo discípulo de Moore⁵⁶, la confusión en que incurren los "naturalistas" radica en no distinguir dos tipos principales de significado: el descriptivo y el emotivo. El significado emotivo —sostiene Stevenson— es un significado en el que la respuesta (desde el punto de vista de la persona que escucha) o el estímulo (desde el punto de vista de la persona que habla) son un tipo específico de emociones"⁵⁷. Consecuentemente con lo afirmado en ese párrafo, y llegado el momento de referirse a la

53. AYER, Alfred Julius, "Sobre el análisis de los juicios morales", en *Ensayos Filosóficos*, trad. F. Béjar, Barcelona, Ariel 1979, p. 216.

54. Este punto de vista es defendido especialmente por Ludwig WITTGENSTEIN en su *Conferencia sobre Etica*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 37 ss.

55. STEVENSON, Charles, *Etica y Lenguaje*, trad. E. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1984 (en adelante *E. L.*).

56. *E. L.*, p. 250.

57. *E. L.*, p. 63.

definición de "bueno", Stevenson escribe que "de acuerdo con la definición ofrecida en el capítulo II, 'esto es bueno' es sinónimo de 'apruebo esto; apruébalo tú también'"⁵⁸; aprobación que, por otra parte, tiene un carácter fundamentalmente emocional, sin que la razón pueda cumplir aquí otra función que la meramente instrumental.

Respecto del tema de la "definibilidad" del bien, Stevenson retoma el camino abierto por Moore, afirmando claramente que se trata de una cualidad indefinible: "el término 'bueno' es indefinible, si se pretende una definición que preserve el significado emotivo acostumbrado"⁵⁹. No obstante, es posible —según Stevenson— "caracterizar" su significado, tarea que debe realizarse a través o sobre la base "de ejemplos"; consecuente con esta postura, el profesor de Yale se consagra, a través de las largas páginas que siguen a esta afirmación, al análisis de una serie de contextos lingüísticos en los que aparecen utilizados "bueno" u otros términos a él estrechamente vinculados⁶⁰. No vamos a introducirnos en el estudio de estos análisis, largos y tediosos, aunque no exentos a veces de real interés; sólo rescataremos, a los efectos de nuestro estudio, que se trata en todos ellos de descubrir el elemento "persuasivo" presente —según Stevenson— en todas las afirmaciones éticas. Ese elemento persuasivo sería la propiedad "sobreviniente" que Moore habría captado sólo de modo "indirecto e imperfecto"; "en toda oportunidad —concluye Stevenson a este respecto— en la que Moore señalaría una "falacia naturalista", nosotros señalaríamos (...) la presencia de una definición persuasiva"⁶¹.

Cabría destacar, antes de finalizar esta breve mención a las aportaciones de Stevenson, alguna de las inconsistencias en las que incurre, quizá como consecuencia de la estrechez de su emo-

58. *E. L.*, p. 83.

59. *E. L.*, p. 83.

60. *E. L.*, pp. 85 ss.

61. *E. L.*, p. 251.

tivismo. Así por ejemplo, al hablar de los ideales morales, escribe que "esos ideales, al igual que todas las actitudes, no son impuestos a la naturaleza humana por fuerzas esotéricas, sino que son parte de esa misma naturaleza"⁶²; afirmación esta última que suscribiría cualquier aristotélico. Esta aseveración evidencia, por un lado, la infundada reducción realizada por Stevenson de todos los "naturalismos" a una suerte de platonismo del tipo del divulgado por Bradley y, por otro, que resulta imposible hablar de ética normativa sin que se haga necesaria la referencia —querida expresamente o no— a la "naturaleza humana".

Si quisiéramos resumir brevemente la aportación de estos tres autores al argumento moreano de la "falacia naturalista", podríamos decir que consiste en haber apurado todas sus consecuencias, intentando una explicación acabada de lo que el filósofo cambrigense sólo entrevió: que "bueno" no era una cualidad como las demás, que se pudiera definir del mismo modo que éstas, sino que había en ella "algo más", "sobreviniente" a las meras características empíricas. Las explicaciones propuestas por los filósofos estudiados acerca de este carácter "trascendente" de "bueno", consisten en atribuirlo, ya sea i) a la manifestación de una emoción —en el caso de Stevenson y Ayer—, ya sea ii) a su uso lingüístico de carácter prescriptivo— en el caso de Hare⁶³. En ambos casos, la explicación de la "sobreviniencia" corre por cuenta de un elemento no estrictamente racional, sea éste la emoción o el uso lingüístico, por lo cual "bueno" —y con él todas las proposiciones éticas— quedan excluidas del ámbito de la razón; por supuesto que ello implica que no pueden ser verdaderas ni falsas, cayendo fuera del campo del conocimiento en sentido propio y estricto⁶⁴.

62. E. L., p. 107.

63. Acerca del prescriptivismo de Hare, vid. HUDSON, W. D., *o. c.*, pp. 163 ss.

64. Una acertada exposición del no-cognitivismo ético se encuentra en: KALINOWSKI, Georges, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, pp. 16-31.

Por otra parte, estas afirmaciones suponen que "bueno" y junto con él "justo", "debido", "exigible" y todas las "palabras éticas", no pueden tener vinculación ninguna esencial con proposiciones acerca de la realidad de las cosas, en especial con afirmaciones acerca de la "naturaleza" o "condición" humana; por lo tanto, las proposiciones que contienen esos vocablos deben derivar su carácter ético de otra fuente que no sea esa realidad objetiva. Esta fuente puede ser una intuición subjetiva, un uso lingüístico de tipo prescriptivo o una emoción, pero siempre sin vínculo alguno con lo que podría llamarse la "naturaleza de las cosas" o "estructuras de la realidad"; cualquier intento de efectuar esta derivación, de inferir o definir proposiciones éticas con la mediación de proposiciones descriptivas, caería en las redes de la "falacia naturalista" —que puede llamarse también "falacia descriptivista"⁶⁵— quedando inmediatamente desvalorizado y excluido del ámbito de las afirmaciones con sentido.

IV. ¿QUEDA REFUTADA LA ÉTICA REALISTA?

1. *El método a seguir*

Luego de lo expuesto hasta ahora, podría pensarse —en un primer momento— que la objeción levantada por Moore y perfeccionada por Hare y Ayer, ha rebatido definitivamente toda ética "naturalista"⁶⁶, incluida, por supuesto, la ética realista clásica. En

65. Vid. HÖFFE, Otfried, *o. c.*, p. 117; asimismo, FRANKENA, W. K., "La falacia naturalista", en *Teorías sobre la Ética*, pp. 80-98.

66. Es necesario recordar aquí que tanto Moore como Hare, Ayer y casi todos los "no cognitivistas" éticos, incluyen a las éticas metafísicas entre las "naturalistas"; vid. nota 27, como asimismo, RABOSI, Eduardo A., "Análisis filosófico y teorías éticas", en: *Ethos*, N° 1, 1973, Buenos Aires, INFIP, 1973, pp. 193-210, en donde se analizan las principales clasificaciones propuestas en el campo de la ética anglosajona contemporánea.

efecto, esta última apela a la noción de "naturaleza"⁶⁷ cuando se trata de establecer los contenidos de los preceptos morales fundamentales y sostiene la existencia de una cierta continuidad entre "la realidad y el bien", para expresarlo con el título de un conocido trabajo de Josef Pieper⁶⁸. En especial, quedaría confutada cualquier apelación a la "ley natural" o al "derecho natural" como principio de fundamentación de las normas éticas o ético-jurídicas.

En lo que sigue intentaremos examinar la verdad de este aserto, tenido por indubitable por numerosos sectores del pensamiento ético contemporáneo⁶⁹, y patentizar la vulnerabilidad —o invulnerabilidad— de la ética realista a esta difundida objeción. Para ello, analizaremos en primer lugar la concepción semántica que esa impugnación supone; en segundo término, la teoría de la definición adoptada por Moore y sus seguidores; luego la univocidad con que utilizan el término —y la noción— "bueno" o "bien"; enseguida su particular explicación de la "sobreviniencia" y, por último, su negativa a la posibilidad de un conocimiento racional del bien ético, en especial cuando interviene la noción clásica de "naturaleza". Todo ello se hará contrastando cada una de estas opiniones con las sostenidas por la ética realista y extrayendo las principales conclusiones que se desprendan de esa confrontación.

2. La cuestión semántica

En punto a sus concepciones semánticas, Moore ha sido especialmente explícito; en efecto, para él, el significado de una palabra ha de ser un objeto determinado y sólo uno, de modo tal

67. Vid., ELDERS, Leo, "Nature et Moralité", en *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, T^o. II, Paris- Brugge, FAC-TABOR, 1987, pp. 23-45.

68. PIEPER, Josef, "La realidad y el bien", en *El descubrimiento de la realidad*, trad. R. Cercós, Madrid, Rialp, 1974.

69. Vid., entre otros autores, O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, London, MacMillan, 1967, pp. 57 ss.

que se pueda sustituir exactamente la palabra significativa por la cosa significada⁷⁰. Escribe a este respecto Ricken que, para Moore, "cada palabra que tiene un significado está en lugar de un objeto, que a su vez es simple o compuesto. Una definición que no se limite a reproducir el uso lingüístico (que, según Moore, no tiene relevancia para la ética; CIMC), sólo es posible para una palabra que designe un objeto compuesto (...). La definición enumera los elementos reales del objeto designado (un caballo tiene cuatro patas, cabeza, corazón, etc.). Por el contrario, una palabra que designa un objeto simple no se puede definir. Cada palabra designa un objeto. Si quisiéramos reproducir (definir, CIMC) el significado de una palabra que designa un objeto simple, confundiríamos dos objetos entre sí"⁷¹. Por ello, según el filósofo de Cambridge, "bueno", que se da por sentado sin demostración alguna que significa un objeto simple, no puede ser definido a través de otra palabra que "bueno"; dicho brevemente, la única definición posible de bueno sería: "bueno es bueno", tal como lo reconoce expresamente Moore⁷².

Esta semántica moreana no es sino una versión contemporánea de la nominalista "doctrina de los dos nombres", según la cual los dos elementos principales de la predicación son idénticos realmente; para este modo de pensar, una predicación verdadera se realiza uniendo diversos nombres de la misma cosa; cuando ello no es posible, resultaría imposible la predicación⁷³. No vamos a analizar aquí las insuficiencias de esta doctrina, la más notoria de las cuales es su incapacidad para analizar enunciados en los que aparecen más de dos nombres⁷⁴, sino consignar simplemente que,

70. P. E., cita del Obispo Butler en la contraportada.

71. RICKEN, Friedo, *Ética General*, trad. C. Gancho, Barcelona, Herder 1987, p. 60.

72. P. E., p. 144.

73. Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1981, p. 98 ss.

74. Vid. GEACH, Peter T., *God and the Soul*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 43.

conforme a la semiótica realista, si bien el predicado y el sujeto son idénticos en cuanto al *designatum*, son diversos en cuanto a las nociones significadas. "La relación entre sujeto y predicado —escribe a este respecto Mauricio Beuchot— aunque significa cierta identidad (material), implica también cierta diversidad (formal). Cuando decimos que el hombre es blanco, significamos que se da una identidad material o de concreción entre el sustrato hombre y la forma cualitativa del blanco que lo caracteriza. Pero no estaríamos dispuestos a significar también que el hombre es idéntico a la blancura. Esta diversidad de significado de sujeto y predicado se manifiesta en la diversidad de función que cumplen dentro de la proposición (...): el sujeto o argumento representa a la materia individualizada o individuo material y el predicado o functor representa a la forma determinante o propiedad concretizada en el individuo"⁷⁵.

De este modo, la semiótica realista hace posible la significación de proposiciones tales como "bueno es lo perfectivo de otro a modo de fin"⁷⁶, ya que "bueno" significa el objeto determinable o material, y "perfectivo ..." la forma determinante que lo hace ser tal. Del mismo modo, al decir que "bueno es lo apetecible", estamos significando una cierta formalidad —"apetecible"— que determina al sujeto —el ente— que significamos con "bueno". La "teoría de los dos nombres", de clara filiación nominalista, ha impedido a Moore comprender la posibilidad de formular expresiones con sentido que incluyan el vocablo "bueno" y ha debido postular la existencia de un misterioso "objeto no natural", cognoscible sólo por intuición, al que correspondería la palabra "bueno". Por su parte, los seguidores de Moore negarán —con

75. BEUCHOT, Mauricio, *o. c.*, p. 105.

76. Tomás DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 1. Sobre este texto, vid. CARDONA, Carlos, *Metafísica del Bien Común*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 17 ss.

buen criterio— la existencia de este objeto misterioso y quitarán, como consecuencia, a "bueno" toda referencia semántica⁷⁷.

3. *La teoría de la definición*

Merece también una alusión especial —aunque más no sea breve— la doctrina moreana de la definición, ya que sus concepciones en este tema condicionan fuertemente su afirmación principal acerca de la indefinibilidad de "bueno". Ante todo, cabe recordar que Moore reconoce sólo tres tipos de definición: i) la estipulativa, ii) la lexical y iii) la descriptiva, a la que llama simplemente "analítica". Respecto del problema ético, afirma que sólo la tercera tiene relevancia, ya que carece de interés lo que pueda estipularse acerca de la significación de "bueno", o el sentido con el que la gente usa habitualmente la palabra; interesa —sostiene— conocer la "naturaleza" de "bueno", la que podría alcanzarse sólo a través de la definición analítica, pero cualquier intento de ese sentido —ya lo hemos visto— está condenado al fracaso.

Y está efectivamente abocado al fracaso, ya que no aparece como posible la descripción a través de sus partes o accidentes de una noción universalísima como lo es "bueno"; lo único que podría intentarse es una definición real —no meramente semántica o sintáctica— y esencial, es decir, ordenada a conocer el modo de ser de la realidad definida⁷⁸. Pero sucede que —como lo veremos más adelante— "bueno" es una propiedad que trasciende todas las categorías, razón por la cual no es dable definirla tampoco esencialmente en el más estricto sentido: no es posible encontrar para esa

77. Vid. HUDSON, W. D., *o. c.*, pp. 66 ss.; asimismo, AYER, Alfred J., *Ensayos Filosóficos*, cit. pp. 211-226.

78. Cfr. BOCHENSKI, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, Rialp, 1979, pp. 174 ss. y ROBINSON, Richard, *Definition*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 149 ss.

noción un género próximo y una diferencia específica⁷⁹. Por ello, lo máximo que puede alcanzarse es una "cuasi-definición", que si bien no cumpla estrictamente con las reglas lógicas de la definición, sirva para la "mostración" u "ostentación" de esa especial propiedad que designamos con el nombre "bueno". Y es con ese alcance que debe ser tomada la afirmación de Santo Tomás, que citáramos recientemente, acerca de que "bueno es lo perfectivo de otro modo de fin"; no como una estricta definición, sino como una demostración o puesta en evidencia de aquello en que "bueno" consiste⁸⁰.

4. La polisemia de "bueno"

Otro aspecto que debe ser destacado —y sometido a crítica— en el pensamiento de Moore, es el referente a la estrechez de su noción de "bueno". En las primeras páginas de los *Principia* ..., se refiere a los sentidos en que puede usarse la palabra "bueno" y sostiene que son tres: i) como calificando cosas particulares, así como cuando decimos que "este colegio es bueno"; ii) como calificando tipos generales de conducta, en el sentido de v. gr. "el placer es bueno", sentido que llama "casuístico" y iii) en el sentido de "bueno en general", al que correspondería la definición de "bueno"⁸¹. Por otra parte, a comienzos del capítulo II, Moore efectúa una clasificación de los interrogantes éticos, que supone una distinción parcialmente diferente de los sentidos de "bueno"; para el analítico cambrigense, estas preguntas se encuadran bajo tres clases: i) ¿qué se da a entender con "bueno" en general?; ii) ¿a

79. Vid. POINSOT, Juan (Juan de Santo Tomás), *Ars Logica, Summulae*, L. II, C. 3 - Ed. Raiser, Torino, Marietti, 1930.

80. CRUZ, Juan C., voz "Bien", en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1971, p. 221.

81. *P. E.*, p. 3-6.

qué cosas se aplica "bueno" como predicado? y iii) ¿qué medios existen para lograr cosas "buenas" en sí?⁸².

En rigor, todas estas acepciones pueden ser reducidas a dos fundamentales: i) "bueno en general", como cuando decimos "bueno consiste en X, Y o Z" y ii) "bueno en particular", como cuando afirmamos que "este tipo de conducta es bueno", o que "el saber es bueno", o que "X es un medio para obtener algo bueno". En estos últimos casos, "bueno" se predica por la participación lógica de las realidades mentadas en la noción general de "bueno". Ahora bien, pareciera que muchas de las dificultades que se plantean a Moore respecto de la noción de "bien" o "bueno" en general, y que lo llevan a considerarlo indefinible y cognoscible sólo por una vaga intuición subjetiva, tienen su origen en su concepción univocista y el consiguiente desconocimiento del carácter analógico de esa noción.

En efecto, tal como ya lo barruntara Aristóteles y lo tematizara expresamente Tomás de Aquino⁸³, "bien" o "bueno" es una noción analógica, que se predica de modo parcialmente diverso de las distintas realidades que se llaman "buenas", diversidad que puede radicar en una prioridad o posterioridad en cuanto a la propiedad de la predicación (analogía de atribución), o en una proporcionalidad en cuanto a la atribución del concepto (analogía de proporcionalidad)⁸⁴. Esto hace posible que se hable de una acción

82. P. E., p. 37.

83. Entre otros muchos lugares: *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1; *De Malo*, q. 1, a. 2; *In Ethicorum*, I, 7, n. 96; para la hermenéutica de estos textos, vid. GILSON, Etienne, *Saint Thomas Moraliste*, París, Vrin, 1974, pp. 213-64; CARDONA, Carlos, *Metafísica del Bien y del Mal*, Pamplona, EUNSA, 1987, passim; LECLERC, Jaques, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin devant la pensée contemporaine*, Louvain-Paris, P. U. de Louvain - Vrin, 1955, pp. 57-92 y SERTILANGES, A. D., *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, París, Aubier, 1961, pp. 27-48.

84. Acerca del tema de la analogía de los nombres y de los conceptos, vid. MONTAGNES, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, P.U.L. Beatrice - Nauwelaerts, 1963, passim; MACINERNY, Ralph, *Studies in Analogy*, The Hague, Martinus Nijhoff,

"buena", de una "buena" persona, de un hábito "bueno", de una "buena" regla del obrar, de que Dios es "bueno", en sentidos que si bien no son idénticos, guardan entre sí una cierta semejanza⁸⁵.

Según el pensamiento realista, uno de cuyos más notables representantes actuales es George Kalinowski, "el bien es el fin (...), es decir el ente en tanto que objeto del apetito (tanto sensible como voluntario; CIMC). Este concepto de bien es precisamente un concepto analógico en el sentido ya determinado; hay tantos bienes como fines, dicho de otro modo, tantos bienes como entes siendo o pudiendo ser deseados y de apetitos deseándolos o pudiéndolos desear. Estos bienes —continúa Kalinowski— no forman ninguna especie ni ningún género, ya que todo lo que les es común es sólo el tipo de relación que caracteriza a cada uno de ellos y que es la relación de un ente a un apetito"⁸⁶. Conforme a esto, el "bien" puede serlo "por excelencia" o "por participación"; "bien" en sí mismo o "bien" como medio para el logro del primero; "bien" como fin de un ente o como fin de una acción; "bien"

1968 passim; KALINOWSKI, Georges, *L'impossible métaphysique*, París, Beauchesne, 1981, pp. 211 ss. y, por su precisión y claridad, MONDIN, Battista, *Il sistema filosofico di Tommaso D'Aquino*, Milano, Massimo, 1985, pp. 120-160. Nuestra posición sobre este tema está expuesta en nuestro libro *Derecho y Ley según Georges Kalinowski*, Mendoza, Idearium, 1987, pp. 27 ss.

85. Acerca de la multivocidad de las acepciones de "bueno", "bien" y "bondad", vid. WRIGHT, Georg Henrik von, *The varieties of goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972; cabe destacar que la posición de von Wright respecto de la analogía de esos términos es ambigua: a veces la niega: "It seems to me, however, that there are decisive arguments against the idea that the diversity of the forms of the good were a diversity of analogical meanings of the word" (p. 15); pero otras veces pareciera aceptarla: "With this I have not wished to exclude the possibility there actually are some analogical uses of good. (...) Perhaps goodness as an attribute of a supreme being (god) is analogical" (Ibídem). Merece destacarse que, de los ejemplos que usa, se desprende que von Wright tiene una muy estrecha noción de la analogía.

86. KALINOWSKI, Georges, "Le bien, la morale et la justice", en: *Archives de Philosophie du Droit*, N° XI, París, Sirey, 1966, p. 319.

técnico o artístico o "bien" moral, etc.⁸⁷. En todos estos casos estamos significando un "bien" y puede llamarse "bueno" a su sujeto, pero no se trata de "bienes" en un sentido único —en cuyo caso estaríamos en presencia de una predicación unívoca— sino en un sentido analógico, en virtud de la similitud de relaciones en que se encuentran con respecto al apetito; por otra parte, esta similitud en las relaciones excluye la mera equivocidad, la que se daría en el caso de que la significación fuera, en cada una de las predicciones, completamente diversa.

El desconocimiento o incomprensión por parte de Moore de este carácter analógico de "bueno" o de "bien", es lo que lo lleva a sostener el carácter de propiedad "simple e indefinible" de "bueno", ya que no ve cómo se puede llamar "buenos" en un mismo sentido —o sentido unívoco— a realidades tan diversas como una conducta, un tipo de conductas, un mero medio para un fin o lo que es "valioso por sí mismo"⁸⁸. En realidad, no puede justificarse el llamarlos "buenos" en un único sentido, pero sí en un sentido analógico, de modo que todas esas atribuciones no signifiquen exactamente lo mismo, pero participen —según proporciones diversas— de una misma *ratio nominis*. Aceptada esta doctrina, todas las perplejidades que llevaron a Moore a considerar imposible la definición de una noción única de "bueno", desaparecen de inmediato y se hace posible una consideración racional de lo "bueno en sí", más allá de la vaga intuición subjetiva sustentada por el filósofo de Cambridge.

5. La "sobreviniencia" de "bueno"

Pero el punto central de la posterioridad intelectual de Moore, radica en la atribución a "bueno" de ese carácter peculiar que Hare

87. Vid. SOAJE RAMOS, Guido, "Esbozo de una respuesta tomista al problema del valor", en *Ethos*, N° 8, Buenos Aires, INFIP, 1980, pp. 80-106.

88. *P. E.*, passim.

llamó "sobreviniencia" y que consiste en que "bueno" no puede ser reducido a las diversas propiedades particulares por las que habitualmente se califica de "buenas" a las cosas. Como ya lo hemos visto, "bueno" no puede ser identificado con la rojez, brillo, dulzura y textura por las que se califica de "buena" a una manzana, sino que significa algo más, un *plus* que trasciende esas cualidades y que Hare hace radicar en el uso prescriptivo de las proposiciones con "bueno", Ayer en las emociones y Moore en el carácter simple e intuitivo de la cualidad de "bueno". La nota común a todas estas explicaciones del especial carácter de "bueno", es que todas ellas lo colocan fuera del ámbito del conocimiento intelectual —del conocimiento intelectual práctico, se entiende⁸⁹— sustrayéndolo a la posibilidad de una justificación o fundamentación racional. Lo que diferenciaría a "bueno" de las restantes cualidades que con él se encuentran vinculadas, sería su carácter prescriptivo, emotivo o intuitivo, es decir, siempre irracional, con lo que se excluye *a priori* la posibilidad de conocerlo intelectualmente y, con más razón aún, de definirlo un sentido más o menos preciso.

La filosofía realista ya había percibido este carácter especial de la propiedad "bueno" —así como de "uno", "verdadero" y "bello"⁹⁰— y la imposibilidad de reducirlo a las notas que habitualmente acompañan a la atribución de esas cualidades. Es evidente, para esa filosofía, que la "bondad" —o la "unidad", etc.— de un ente cualquiera: una cosa material, una acción, un hábito, una norma, un artefacto, etc., no puede ceñirse a las meras cualidades

89. Acerca del conocimiento práctico vid.: MASSINI CORREAS, Carlos I., "El conocimiento práctico - Introducción a sus cuestiones fundamentales", en *Prudentia Juris*, nº 1, Buenos Aires 1980, pp. 27-62 y la bibliografía allí citada. Vid. asimismo AA. VV., *Practical Reason*, Oxford, Oxford U. P., 1978 (ed. Joseph Raz).

90. Acerca de la doctrina de los "trascendentales" del ente, vid. LOTZ, Johannes B., *Le jugement et l'être - Les fondements de la métaphysique*, París, Beauchesne, 1965, *passim*. Sobre el conocimiento de los "trascendentales", vid. GILSON, Etienne, *Constantes philosophiques de l'être*, París, Vrin, 1983, pp. 107-122.

accidentales de ese ente: la belleza de la plata no es su brillo, ni la unidad del hombre su peso, ni la bondad de una acción su duración; estas propiedades: la unidad, la bondad, la belleza, trascienden a las meramente accidentales —o sustanciales— que las acompañan. Para la filosofía realista y para Tomás de Aquino en especial, hay dos modos fundamentales de considerar el ente: "el modo de las categorías y el de los trascendentales (...). Las categorías son los modos específicos en que las cosas son, modos que son distintos y separados de los demás, mientras que los trascendentales son los modos generalísimos en que las cosas son, modos que, por decirlo así, se sobreponen e incluyen el uno en el otro"⁹¹. Estos modos generalísimos no designan alguna especial cualidad de los entes, sino que evidencian aspectos comunes a todo ente, que la noción pura de ente no explicita; no designan nada además del ente, sino que expresan nociones de su misma extensión, aunque de diversa comprensión⁹². Así, al afirmar que todo ente es "uno", no queremos significar que sea algo más que ente, sino que llamamos la atención sobre un "aspecto" del ente: su unidad.

Es esto lo que sucede con la noción de "bondad" o de "bien": lo que ella significa es la radical ordenabilidad de todo ente al apetito o a la tendencia; "bueno" es sólo el ente, que en tanto que es, puede ser apetecible y apetecido y colmar la tendencia. "El término 'bueno' —escribe Tomás de Aquino— significa la conformidad del ente con la facultad apetitiva, tal como se lee al comienzo de la *Ética* (*Nicomaquea*, CIMC): "'Bueno es lo que todo apetece'"⁹³.

91. SIMPSON, Peter, "St. Thomas on the naturalistic fallacy", en *The Thomist*, vol. 51, Nº 1, Washington 1987, p. 58, a quien seguimos especialmente en este punto; vid., asimismo MCINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcell, Barcelona, Crítica, 1987, p. 187.

92. Cfr. MONDIN, Battista, *o. c.*, p. 105; vid. Tomás DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 17, ad. 6 y passim.

93. Tomás DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1. Sobre este texto, vid. GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona, EUNSA, 1967, pp. 19 ss.

Dicho de otro modo, la noción de bien significa la ordenabilidad del ente hacia el apetito, la relación que existe entre el acto de existir y el deseo o tendencia: sólo el ente —lo que es— puede colmarla.

Ahora bien, esta "bondad" del ente no se reduce a sus notas "categoriales": tamaño, peso, color, etc., sino que las trasciende, es "sobreviniente" a ellas. Simpson lo explica con el mismo ejemplo dado por Hare para mostrar la "sobreviniencia" de las nociones morales: "Cuando deseamos algo —escribe el filósofo norteamericano—, por ejemplo una frutilla, ¿qué es lo que deseamos en ella, o qué es lo que hace que la llamemos buena o deseable? Nada mas que su ser una frutilla y una frutilla de un cierto tipo: roja, jugosa, etc. La frutilla no es buena por la adición de alguna propiedad ulterior; es buena sólo por ser lo que es, porque por ser lo que es, es el cumplimiento de nuestro deseo de ella. Luego —concluye— la bondad de una roja y jugosa frutilla es sólo su ser roja, jugosa y frutilla, si bien considerada junto con la idea de una referencia al deseo, es decir, que por ser lo que es, la frutilla es de tal modo como para satisfacer el deseo de ella tal como es"⁹⁴.

Pero este carácter "sobreviniente" o "trascendente" del bien respecto de sus notas categoriales, esta referencia suya a una tendencia o deseo que es lo que justifica el calificativo de "bueno", no excluye sino antes bien incluye, la posibilidad de su conocimiento intelectual y, en especial, a través del uso discursivo de la razón. Nada hay en esta "trascendencia" que requiera una especial intuición subjetiva, como la propuesta por Moore, ni la apelación a las emociones, ni al mero uso prescriptivo del lenguaje; por el contrario, aparece claro que la relación de todo ente con el apetito o tendencia, relación en que consiste su "bondad", es susceptible de conocimiento racional. Como lo explica claramente Simpson, "esta explicación de la 'sobreviniencia' de la bondad es, evidentemente,

94. SIMPSON, Peter, *o. c.*, pp. 61-62.

una explicación cognitiva. Decir que el bien es considerado junto con la referencia al deseo, es decir que el bien es, en cuanto tal, un objeto de conocimiento o cognición (...). El modo en que conocemos el bien es el mismo modo en que conocemos cualquier otro ente o realidad, es decir, por la mente. Del mismo modo que reconocemos que las cosas son a través de la reflexión sobre la evidencia de los sentidos, así reconocemos que el ser de las cosas así reconocidas tiene el aspecto de la bondad cuando es visto en cuanto objeto de apetición o como objetivo. No hay nada peculiar en esta suerte de conocimiento ..."⁹⁵.

En efecto, sea por la vía de la evidencia —empírica o analítica— o de la inferencia⁹⁶, es posible conocer ese aspecto de lo real: su ordenación a un apetito, su aptitud para colmar el deseo de plenitud, que es la naturaleza propia del bien. Y para este conocimiento no es necesaria ninguna facultad especial, como la que atribuyen a Moore sus críticos⁹⁷; basta con el uso normal de la razón, similar al que se realiza en el conocimiento de los restantes sectores de la realidad; por supuesto que ha de tratarse de una razón no mutilada apriorísticamente, ni reducida a los conocimientos tautológicos o empíricos, tal como es el caso de los seguidores, próximos o remotos, del Circulo de Viena⁹⁸. Si la bondad es un aspecto —trascendental, pero aspecto al fin— de la realidad, resultará posible conocerlo del mismo modo que al resto de los aspectos o dimensiones de lo real: a través de la inteligencia mediada por los sentidos⁹⁹. Y no hay aquí falacia alguna: una vez

95. *Ibidem*, pp. 62-63.

96. Vid. KALINOWSKI, Georges, *Metateoría del sistema normativo*, trad. C. I. Massini-Correas, Mendoza, Idearium, 1986, pp. 27-30.

97. Entre muchos otros, vid. SCHLICK, Moritz, ¿"Qué pretende la ética"?, en *El positivismo lógico*, comp. A. J. Ayer, trad. L. Aldama y otros, México, F.C.E., 1986, pp. 255-256.

98. Vid. *Manifeste du Cercle de Vienne*, ed. Antonia Soulez, París, P.U.F., 1985, pp. 108-129.

99. Acerca del papel del entendimiento en el conocimiento práctico, vid. CRUZ, Juan C., *Intelecto y razón*, Pamplona, EUNSA, 1982, pp. 79 ss.

reconocido que la "bondad", el "bien" o lo "bueno", no son sino aspectos de la realidad, es posible conocerlos y expresar este conocimiento a través de juicios estimativos¹⁰⁰; es posible conocer que el conocimiento mismo es "bueno" para el hombre, que el hueso es "bueno" para el perro y el agua "buena" para la higuera. Esto concuerda, por lo demás, con el uso vulgar de "bueno" y de los términos a él vinculados.

V. SOBRE LA NOCIÓN DE "NATURALEZA"

1. *El "bien" y la "naturaleza"*

La vinculación de la "bondad" con el ente a que hemos hecho referencia en el punto anterior, lleva de inmediato al más grave de los problemas que se han planteado a la ética objetivista, siempre a partir de la argumentación moreana de la "falacia naturalista": la de la imposibilidad no sólo de definir, sino también de conocer, lo "bueno" y lo "justo" —que es un aspecto de lo "bueno"— a partir de propiedades naturales o metafísicas. Es por esto que Otfried Höffe ha sostenido que "la falacia naturalista constituye un caso especial de la falacia ser-deber ser, ya que aplica la regla humeana a la definición del concepto normativo básico 'bueno'"¹⁰¹. Esta extensión de la falacia moreana tiene como especial objetivo de

100. Es necesario precisar que consideramos a los juicios morales estimativos como *juicios teóricos*, contrariamente a lo sostenido por Kalinowski (*El problema de la verdad...*, cit. pp. 130 ss.), quien los considera *juicios prácticos*; en rigor, se trata de juicios *materialmente prácticos*, ya que, su objeto es práctico (la conducta libre del hombre), pero no *formalmente* tales, ya que su estructura no es práctica; v. gr. el juicio "estudiar es bueno", no tiene la forma de una proposición práctica, e. d., directiva del obrar humano. Otra cosa sucede con los juicios *normativos*, estructurados con un functor deóntico (debe ser ..., debe no ser ..., etc.), que son claramente prácticos; lo que se afirma aquí para los juicios, vale igualmente para las proposiciones que son su resultado.

101. HÖFFE, Otfried, *o. c.*, p. 116.

ataque el intento, de cualquier tipo de éste sea, de fundar los contenidos éticos —comprendidos en ellos los jurídicos— en la "naturaleza humana" o en la "naturaleza de las cosas", intento englobado bajo el apelativo general de "naturalismo ético"¹⁰². Este repudio del naturalismo ético, que se ha convertido en un "lugar común" de la ética —sobre todo anglosajona— contemporánea¹⁰³, parte de la base de que el carácter deóntico de una afirmación, su moralidad, su obligatoriedad, no tienen nada que ver con el conocimiento de la realidad; la naturaleza humana, si es que ella existe, no puede prestarnos ninguna ayuda a la hora de determinar lo justo y lo injusto; la justicia o la injusticia de una acción tienen su fuente en otro lado: ya sea en una intuición subjetiva, ya en una prescripción universalizable, ya en una emoción, pero siempre sin vinculación alguna con el conocimiento de lo real.

Pero sucede que, tanto de hecho como de derecho, resulta imposible prescindir de *toda* referencia a la realidad a la hora de establecer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, en virtud —principalmente— de las siguientes razones:

a) Porque las teorías que lo pretenden han de incurrir necesariamente en lo que Höffe ha llamado "falacia normativista", que consiste en fundar proposiciones prescriptivas concretas sólo a partir de premisas normativas; ello es lógicamente imposible, ya que de dos —o más— proposiciones meramente normativas, no puede concluirse ninguna obligación concreta¹⁰⁴. Así, por ejemplo, de la proposición normativa "todo padre debe alimentar a su hijo", no puede seguirse "Juan debe alimentar a su hijo", sin la mediación necesaria de la proposición descriptiva "Juan pertenece a

102. Cfr. HUDSON, W. D., *o. c.*, p. 73 ss. En p. 276 ss., este autor utiliza el término "descriptivismo", para calificar a esta corriente.

103. Vid. VEATCH, Henry B., *Ética del ser racional*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1972, p. 15 y *passim*.

104. Cfr. HÖFFE, Otfried, *o. c.*, p. 127.

la clase de los padres" u otra similar¹⁰⁵. Es decir, que todo razonamiento ético que pretenda concluir en preceptos concretos, debe incluir necesariamente afirmaciones acerca de realidades; y en ciertos casos, como en el de los "derechos humanos", afirmaciones acerca de las notas constitutivas de la hominidad. Dicho de otro modo, no es posible excluir del razonamiento moral —y en especial del que funda deberes y derechos morales— *toda* afirmación acerca de la realidad extrasubjetiva.

b) Porque aún los más fervorosos partidarios del no-cognitivismo ético terminan por recurrir a ciertas afirmaciones acerca del modo de ser del hombre al momento de justificar preceptos morales; así por ejemplo, un autor tan poco sospechado de objetivismo ético como Georg Henrik von Wright, vincula ciertos aspectos del bien humano con las nociones de "normal" o de "normalidad"¹⁰⁶, que en realidad no son sino eufemismos que sustituyen a los temidos términos "naturaleza" o "naturalidad". Lo que sucede es que, de hecho, sin esa referencia última a una cierta estructura objetiva del hombre, que contribuye —no interesa aquí en qué medida— a otorgar contenido a los preceptos morales, la misma ética resulta puesta en entredicho; en efecto, si el único origen o fundamento de los preceptos éticos radica en las decisiones de los hombres, resulta imposible distinguir entre lo que el hombre "quiere" hacer y lo que "debe" hacer; y es casualmente en esa distinción en donde radica una de las razones de la especificidad de la ética, que tiene por objeto lo que "debemos" hacer aunque no lo queramos. Es cierto que Hare y varios otros pensadores, siguiendo en esto las huellas de Kant¹⁰⁷, han pretendido especificar la moralidad a través de la universalidad de sus preceptos, pero es claro que este recurso meramente formal sólo funciona en el ámbito

105. Vid. KALINOWSKI, Georges, *Introduction a la Logique Juridique*, París, L.G.D.J., 1965, pp. 91 ss.

106. WRIGHT, Georg H. von, *o. c.*, pp. 54, 58 y passim.

107. Vid. FINANCE, Joseph de, *Ethique Générale*, Roma, P. U. Gregorienne, 1967, pp. 164. ss.

de una moralidad dada —en el caso de Kant, de la moralidad pietista; en el de Hare, de la victoriana— que provee los contenidos a los que se aplica el test de la universalidad. Sin esos contenidos, que suponen una concepción de la naturaleza humana que los condiciona, la mera universalización de los preceptos no puede conducir a la construcción de ningún sistema moral, ya que, en principio, cualquier proposición preceptiva es universalizable. En última instancia, los autores que se toman la moralidad "en serio", como Ricken y Höffe en nuestros días, acaban asumiendo algunas notas de la condición óntica del hombre como complemento necesario del principio de universalización¹⁰⁸.

c) Porque la noción de naturaleza que manejan las doctrinas estudiadas es tan estrecha y reductiva, que no resulta posible considerarla como fuente —aunque sea de modo limitado— de contenidos éticos: en efecto, si nos atenemos a lo que Moore entiende por "naturaleza", es decir, "lo que constituye el objeto de las ciencias naturales y también de la psicología (...), que incluye todo lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo"¹⁰⁹, es evidente que de allí resultará muy difícil extraer nada que pueda servir para llenar de contenido los preceptos morales. Las ciencias naturales: biología, antropología, fisiología, etc., si se circunscriben estrictamente a sus objetos, no podrán enseñarnos nada acerca de los deberes y derechos de los hombres; nos dirán cómo funciona el organismo humano, cómo se producen ciertos procesos mentales o cómo estructuraban su vida familiar los hombres de Sumeria, pero de sus afirmaciones —sólo de ellas— no podrá seguirse ningún criterio acerca de cómo debe comportarse el hombre en su actividad libre.

Ahora bien, no es esa la noción de naturaleza aceptada por las diversas formas de objetivismo moral, sino la que proviene de una abstracción de las notas constitutivas de la humanidad en cuanto

108. Vid. RICKEN, Friedo, *o. c.*, pp. 161 ss. y HÖFFE, Otfried, "Deberes y derechos de los hombres", en *Estudios ...*, cit., pp. 63-82.

109. *P. E.*, p. 40.

tal; notas que no se conocen ni por una intuición sensible, ni por una intuición intelectual, sino —repetimos— por una abstracción de los caracteres esenciales del hombre¹¹⁰; volveremos sobre ello más adelante. Por otra parte, esta "naturaleza", en el sentido de estructura esencial del hombre, no puede transformarse en fuente de principios morales sino con la mediación del primer principio práctico: "el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse"¹¹¹, así como de la actividad de la razón descubriendo y formulando esos principios. También supone el reconocimiento de las trascendentalidad del bien, según la cual el bien es coextensivo con el ente y la medida del bien de un ente es —como consecuencia— la misma medida de su ser. Dicho de otro modo, a través del reconocimiento de que el bien del hombre —como el de todo ente— radica en la posesión integral del ser que le compete en cuanto hombre y de la percepción —a través del "hábito" innato de la "síndéresis", sostenía Tomás de Aquino— de que todo aquello que es bueno debe realizarse y lo que se le opone evitarse. Todas estas afirmaciones deberían ser, para su cabal comprensión y precisión, objeto de muy extensos desarrollos: no nos es posible llevarlos a cabo en esta oportunidad por evidentes razones de pertinencia; por otra parte, la bibliografía a este respecto es amplísima y a ella nos remitimos¹¹².

110. En este punto incurre en un grave error D. J. O'Connor, el más serio de los críticos analíticos de Tomás de Aquino, al sostener que el Aquinate defiende el conocimiento *intuitivo* de las esencias en general y de la esencia humana en especial; en rigor, se trata en este caso, según S. Tomás, de un proceso *abstractivo* y no *intuitivo*; O' CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, London, McMillan, 1967, p. 61 y *passim*.

111. Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 94, a. 2, Sobre este texto vid. AMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, The Hague, M. Nijhoff, 1966, pp. 35 ss.

112. Vid., entre muchos otros trabajos: GEACH, Peter T., "Aquinas", en Anscombe, G.E.M. & GEACH, P. T., *Three Philosophers: Aristotle-Aquinas-Frege*, New York, Cornell U. P., 1976, pp. 69 ss.; ELDERS, Leo, "Nature et Moralité", cit., pp. 23 ss.; BERRY, Christopher, *Herman Nature*, New Jersey, Humanities Press, 1986, pp. 44 ss. y *passim*; D'AGOSTINO, Francesco, *Normatività e Natura*, Catania, ed. Torre, 1986, *passim*.

2. Algunas precisiones adicionales

Esta necesidad de tomar en consideración a la naturaleza humana al momento de delimitar el contenido de las normas morales fundamentales, requiere ser precisada todavía un poco más, a los efectos de evitar ciertos malentendidos que han provocado el descrédito de esa noción en varios círculos de pensamiento. La primera de esas precisiones se refiere al carácter estrictamente filosófico de la noción de naturaleza con que trabaja el realismo. En efecto, al decir "naturaleza", no se está queriendo significar lo que las ciencias empíricas nos enseñan acerca del hombre, ni tampoco lo que el uso corriente del término acostumbra a significar. El concepto a que remite un realista cuando emplea ese vocablo, es un concepto de carácter técnico-filosófico, rigurosamente definido por la filosofía y, por ello, no sujeto a las mutaciones que pueda recibir el nombre en su uso por el lenguaje corriente. "Por esto —afirma Cottier— leer a un filósofo (realista; CIMC) atribuyendo a ciertas expresiones clave el sentido mal delimitado que corrientemente revisten las expresiones, es exponerse a un contrasentido. Hay que leer estos términos con el significado preciso que les ha dado el filósofo"¹¹³.

En otras palabras, no es posible atacar al "naturalismo" ético partiendo de la noción de "naturaleza" con que trabajan las ciencias naturales o que utiliza corrientemente el lenguaje vulgar. Es preciso indagar esta noción filosófica, en toda su extensión analógica y en todos sus supuestos, para poder recién entonces efectuar una crítica fundada y consistente de su uso en el ámbito de la ética. No es esa la actitud de Moore y sus seguidores, ya que su crítica al "naturalismo" ético se encuentra fundada en la concepción de la naturaleza, ya sea i) como "el objeto de las ciencias naturales y también de la psicología"¹¹⁴, tal como lo expresara Moore; ya sea

113. COTTIER, Georges, *Regulación de la natalidad*, trad. J. López Navarro, Madrid, Rialp, 1971, p. 140.

114. P. E., p. 40.

ii) como el uso que hace de ella el lenguaje corriente, que la utiliza generalmente para designar a las realidades dadas, que existen sin intervención alguna de la actividad humana; ya sea iii) como meros hechos materiales, regulados de modo determinista.

Por otra parte, ya lo hemos apuntado, la noción realista de naturaleza humana supone la abstracción, a partir de la experiencia sensible acerca del hombre y su conducta, de las notas esenciales que las caracterizan, de aquellos elementos universales que es posible descubrir en la contingencia de su existir. Y es casualmente este olvido de la abstracción, característico del pensamiento moderno, y su sustitución por la mera intuición —en el sentido de conocimiento inmediato—: sensible, en el caso de los empiristas, intelectual en el de los racionalistas, lo que ha hecho posible el extrañamiento entre la ética y la realidad. Blandine Barret-Kriegel ha puesto en evidencia, respecto de la noción de "derechos del hombre", cómo en la división cartesiana entre el orden del pensamiento y el de la realidad, "una cosa se ha perdido: la idea de una ley natural en la que concuerdan, se miran y se regulan el hombre y el mundo. Otra cosa es, en revancha, promovida: el orden de lo humano como arte, fabricación, convención, intelección"¹¹⁵. Sucede, por lo tanto, que una vez abandonada la noción aristotélica de abstracción, el conocimiento de la "bondad" o de la "maldad" queda limitado a una intuición difusa, como en el caso de Moore, o a una intuición sensible —llamada "emoción"— en el caso de sus seguidores. Pero en todo caso se tratará siempre de un fenómeno interno al sujeto, de una modificación ocurrida en su intimidad y, por lo tanto, sin valor interpersonal y sin carácter vinculatorio inexcusable.

De este modo, se aboca inevitablemente a la pérdida del sentido de la eticidad, restringida al campo de las preferencias personales o colectivas o, si se hace un lugar allí para la razón, al del cálculo de

115. BARRET-KRIEDEL, Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, París, P.U.F., 1989, p. 53.

las consecuencias buenas o malas de cada acción; pero esta bondad o maldad de las consecuencias, no podrá ser evaluada sino con referencia a las "emociones", "prescripciones" o "intuiciones", de modo que, aún en el caso de las éticas de carácter consecuencialista, será la inmanencia del sujeto la que deberá decidir, sin referencia objetiva, acerca de la valiosidad o disvaliosidad del obrar humano. Por supuesto que, desde esta perspectiva, ya no podrá hablarse de ciertas cosas "que no deben jamás ser hechas" o de "actos intrínsecamente malos"¹¹⁶, sino que todo el ámbito de la conducta humana y de su dirección quedará afectado de una relatividad y de una flexibilidad que no podrán ser considerados, con un mínimo de rigor, como éticos; siempre habrá ciertos casos en los que determinadas conductas: tortura, genocidio, esclavitud, podrán ser justificadas con referencia a "emociones", "usos prescriptivos del lenguaje", o "consecuencias" finales consideradas "buenas" desde una perspectiva técnico-utilitaria.

Por último, es necesario hacer notar que, para los autores realistas, el recurso a la "naturaleza humana" no tiene carácter teórico o meramente descriptivo; por el contrario, es en la búsqueda de la perfección humana, es decir, en una labor de carácter práctico-ético, en la que se descubren los rasgos fundamentales de esa naturaleza. Dicho en otra forma, no se trata de que sea necesario efectuar un estudio teórico de la esencia humana —estudio que corresponde propiamente a la antropología filosófica— para deducir luego de sus conclusiones las reglas de la eticidad o el valor moral de las acciones o hábitos; por el contrario, se trata de que en la indagación racional —de la razón práctica, pero racional al fin— de lo "bueno" para el hombre, se descubren las dimensiones básicas del perfeccionamiento humano. Así por ejemplo, al investigar la bondad o maldad de las restricciones o coacciones que se realizan al pensamiento humano y a su expresión, se percibe el

116. Vid. PINCKAERS, Servais, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg-Suisse, Ed. Universitaires de Fribourg, 1986, passim.

elemento racional-cognoscitivo del modo de ser del hombre y la necesidad de su desarrollo y desenvolvimiento; se percibe al conocimiento como un bien humano básico y, por lo tanto, al hombre como un "entre cognoscente" y a su naturaleza como "racional". No se trata, por lo tanto, de que sea necesario "definir" o "describir" al hombre para pasar luego –indebidamente– a la aprehensión de lo "bueno"; se trata sólo de buscar, a partir de la experiencia, las dimensiones fundamentales del perfeccionamiento humano, los aspectos de su desarrollo vital que aparecen como más valiosos, los elementos de su estructura ontológica que requieren ser plenificados. Esta comprensión de la naturaleza humana no es "teórica", ni "metafísica", ni "naturalista": es pura y simplemente ética, realizada por la razón práctico-moral sobre un objeto práctico, con un fin práctico y de modo práctico. No hay aquí, por lo tanto, "falacia" de ninguna especie, sino pura y simplemente uso práctico-moral de la razón humana, que ni define, ni "pasa" de proposiciones de una clase a otras de una clase distinta¹¹⁷.

Por todas estas razones, así como por varias otras que podrían agregarse en un contexto diverso, queda en claro la insuficiencia del rechazo mooreano –y de sus continuadores– de cualquier recurso a la "naturaleza" como instancia de apelación moral; una ética que parte de la imposibilidad de conocer la condición humana o de su irrelevancia en el ámbito moral, aboca necesariamente al relativismo subjetivista –o "consensualista", que es un subjetivismo ampliado– y consecuentemente a la abolición de toda ética; esta supone una medida de la conducta humana y una medida relativa no es una verdadera medida y medir sin medida es una *contradictio in adjectio*, por lo cual el rechazo de toda fuente objetiva de valoración moral supone, lisa y llanamente, el rechazo de toda moral. Como lo ha expresado acertadamente el analítico

117. Cfr. FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 26 ss.

inglés Nowell-Smith, "las teorías morales que intentan excluir *toda* consideración de la naturaleza humana tal como realmente es, ni siquiera comienzan a ser teorías morales"¹¹⁸.

VI. CONCLUSIÓN: DE LA FALACIA NATURALISTA A LA ABOLICIÓN DEL HOMBRE

Los escritores ingleses que hoy en día se ocupan de cuestiones éticas —escribe Henry Veatch— "están tan convencidos como lo estaba Nietzsche de que Dios ha muerto. Pero, fieles a la práctica británica de expresar las cosas con medida, nunca se les pasaría por la cabeza el lanzarse a dramáticas peroratas sobre su convicción como lo hacía Zaratustra. Se limitan a tratar a los defensores de Dios o de la existencia de un orden moral con un desprecitativo desdén, algo así como tratarían a quien vieses comer guisantes llevándoselos a la boca con el cuchillo. Al que fuese tan ingenuo —concluye Veatch— como para hablarles de un orden moral, de fundamentos divinos o naturales, le dirían tan sólo: "¿No cae usted en la cuenta, buen hombre, de que está cometiendo la falacia naturalista?"¹¹⁹. Este párrafo del profesor norteamericano resume admirablemente la actitud que está a la base de todos los alambicados razonamientos que, tomando como punto de partida el famoso argumento de Moore, pretenden desautorizar cualquier intento de fundar los contenidos morales con la inclusión de afirmaciones acerca de la realidad del hombre y del mundo.

Es bien claro es que cualquier objetivismo ético, en virtud de esta referencia a la realidad, hace imposible la construcción de una ética conforme a las preferencias del sujeto y confiere una cierta "heteronomía" a la moral, cosa difícilmente aceptable para la mentalidad moderna. Pero en este punto, como por otra parte en

118. NOWELL-SMITH, P. H., *Ética*, trad. G. Gutiérrez López, Estella, Ed. Verbo Divino, 1977, pp. 204.

119. VEATCH, Henry, *o. c.*, p. 158.

todos los demás, es necesario ser consecuente: si se quiere eliminar de la ética toda justificación transubjetiva, prescindir completamente de la realidad trascendente a la conciencia y fundar los deberes en la decisión, emoción o intuición subjetiva de los mismos obligados, es preciso renunciar a toda ética, al menos en el sentido que ese vocablo tiene en los lenguajes corrientes¹²⁰. Sostener que las obligaciones morales se fundan en el mismo sujeto, aunque sea por mediación del "consenso", la universalización, la utilidad reducida al placer o el uso prescriptivo del lenguaje, es desproveerlas de toda fundamentación, al menos en el sentido "fuerte" que requiere la fundamentación ética. "Es cierto —escribe Kalinowski—, podemos darnos normas de comportamiento; pero viniendo de nosotros, su fuerza obligatoria, en la medida en que ellas la posean, dependerá también enteramente de nosotros; tenemos, por lo tanto, la capacidad de cambiarlas o abandonarlas en cualquier momento. ¿Se puede hablar, en este caso, de validez de unas normas instituidas por nosotros mismos y para nosotros mismos? Si la respuesta es aquí negativa (...), con más razón no se puede hablar de la validez de unas normas que el hombre pretendiera establecer para los demás. El tomar en consideración a la sociedad en lugar de individuo —concluye— no cambia en nada la cuestión"¹²¹.

Ahora bien, una vez desfundamentada la ética es preciso atenerse rigurosamente a las consecuencias que ello conlleva: ningún tipo de conducta será intrínsecamente malo —ni la tortura, ni la violación, ni el secuestro extorsivo, etc.— y todo podrá ser justificado según las circunstancias; ninguna norma tendrá obliga-

120. Vid. ANSCOMBE, G. E. M., "Modern Moral Philosophy", en *The is-ought question*, comp. W.D. Hudson, London, Mac-Millan, 1969, pp. 175-195.

121. KALINOWSKI, Georges, "Obligaciones, permisiones y normas", en *Idearium*, Nº 8/9, Mendoza 1982-83, p. 84. Sobre el alcance de éste y otros textos similares de ese mismo autor, vid. MASSINI CORREAS, Carlos I., *Derecho y Ley según Georges Kalinowski*, cit., pp. 135-152.

toriedad en sentido propio, es decir, sin excepción, reduciéndose todas ellas a meras reglas hipotético-condicionales; ningún derecho podrá ser exigido absolutamente, en todas las situaciones y contra todos, y cualquiera de ellos podrá ser rebasado por las pretensiones de cualquier otro u otros y así sucesivamente. En última instancia, una ética meramente relativa y subjetiva no podrá plantear a la voluntad de poder un límite que ésta deba necesariamente respetar; la conocida confesión de Mussolini acerca de la fundamentación del fascismo en el relativismo ético es suficientemente ilustrativa a este respecto¹²². Y las cosas no pueden ser de otro modo: si no hay ninguna fundamentación absoluta de las normas morales, si ningún principio vale por sí, si no es posible remitirse a una realidad independiente del sujeto para arraigar los principios morales, la voluntad del más poderoso y audaz habrá de imponerse necesariamente. Y aunque los anglosajones no pierdan su flema y su temperamento los aleje de las soluciones extremas, alguien habrá de sacar todas las consecuencias y finiquitar la tarea de "abolición del hombre"¹²³ que otro inglés, C.S. Lewis, predijo, también flemáticamente, hace ya casi medio siglo.

Por lo tanto, si se quiere rescatar a la ética de su actual "debilitamiento" y, en última instancia, de su disolución, será necesario replantear su problemática en términos distintos de los utilizados

122. "Todo cuanto yo he dicho y he llevado a cabo durante estos últimos años es relativismo por intuición (...). Si el relativismo significa desprecio por las categorías establecidas y a los hombres que aseguran ser portadores de una verdad objetiva e inmortal (...), entonces nada hay que sea más relativista como las actitudes y las actividades del fascismo (...). Del hecho de que todas las ideologías sean de igual valor, es decir, del hecho de que todas las ideologías son meras ficciones, el relativista moderno infiere que todo el mundo tiene derecho a crearse su propia ideología particular y a tratar de robustecerla con toda la energía que le sea posible", MUSSOLINI, Benito, *Diuturna*, pp. 374-377, cit. por KUHN, HELMUT, *Freedom, Forgotten and Remembered*, Chapel Hill, U. of North Carolina Press, 1943, pp. 17-18.

123. LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, trad. J. N. Ferro, Buenos Aires, FADES, 1983.

por el pensamiento mooreano y el de sus seguidores contemporáneos. Ante todo, será preciso arraigar la normatividad práctica en el ente —que no es lo mismo que en los meros "hechos"— de modo de otorgarle un fundamento trascendente al sujeto, es decir, un fundamento del que éste no pueda disponer conforme a la mutación de sus deseos, emociones o intuiciones. Este trascendentismo ético es lo único que puede salvar a la moralidad del carácter precario y, en última instancia, revocable, a que la conduce el centrarla exclusivamente en la inmanencia del sujeto.

Y en segundo lugar, será necesario abrir el entendimiento, más allá de los prejuicios filosóficos de gran parte de la intelectualidad contemporánea, a un Absoluto trascendente, no sólo gnoseológico sino también ontológico, es decir, a una Realidad absoluta que se encuentra más allá de la contingencia, la que no resuta ser sino su signo o manifestación. Esto último puede aparecer como arduo y complejo, habida cuenta de la situación actual del pensamiento filosófico pero, lo reiteramos, es la única alternativa capaz de resolver el drama de la ética contemporánea: su imposibilidad de fundar deberes y derechos de modo inexcusable o, dicho de otro modo, de fundar lisa y llanamente principios éticos, ya que la inexcusabilidad es aquéllo que los caracteriza propiamente como éticos.

De no aceptar este camino marcado por la trascendencia, habremos de asumir —si hemos de ser coherentes— no sólo la imposibilidad del perfeccionamiento humano, sino también la impotencia para condenar y proscribir aquellos actos aberrantes que aniquilan al hombre y ponen en peligro la subsistencia de la especie. No se trata de sostener con esto —ello resulta evidente— que Moore lo haya entrevisto y, menos aún, que lo haya deseado; pero sucede que las ideas tienen su lógica propia, y el argumento que el filósofo cambridgense elaboró a comienzos de este siglo para refutar académicamente a Mill, Spencer y Bradley, se ha



transformado en uno de los caminos que han conducido —y aún conducen— a la ética de nuestros días a la perplejidad, el desconcierto y el extrañamiento de lo humano.